

Viviana Segreto

Teoria politica e lo spazio greco dell'alterità

Abstract: In her article, Viviana Segreto means to reconstruct the theoretical genealogy of political relationship between citizenship in the *polis* and *otherness*, that's to say the foreigner, the barbarous. Through the analysis of Plato texts and of some contemporary scholars regarding classic thinking, the author stresses the organization of political space in Athens in its practices of exclusion and inclusion, disciplined by *kratos* and *nomos*, and so she traces a lines of political subjectivation.

Keywords: Polis – Citizenship – Otherness - Xenos – Barbaros

La questione dell'alterità ha origini molto remote che, per noi occidentali, si radicano e attecchiscono nel mondo classico; un mondo che ci appartiene possedendoci ancora oggi *categoricamente* e violentemente tanto da costringerci ad adoperarci per scovare vie di fuga che conducano a nicchie di resistenza. La genealogia di tale questione attraversa l'incrocio di due snodi, il teoretico e il politico la cui statuizione pressoché simultanea territorializza lo spazio, marcandone sostanzialmente i limiti e vincolandone cogentemente le prospettive.

Barbaro e greco sono un'invenzione. Una invenzione opportunamente e strategicamente fondata. La logica binaria costruisce e sostiene il dispositivo di tale invenzione.

«Gli ateniesi [erano] di origine pelasgica. [...] Ebbene i Pelasgi parlavano una lingua *barbara*. Il popolo ateniese, nello stesso tempo in cui divenne *greco*, dovette anche apprendere una nuova lingua [...]. Mi sembra che neppure il popolo pelasgico, finché rimase *barbaro* si sia mai ingrandito in misura rilevante»¹.

L'ateniese, dunque è un barbaro diventato ateniese. La legittimazione di tale conversione condiziona il mondo occidentale nei secoli a venire. Come legittimarla? Iscrivendo la categoria della necessità sia a fondamento del tessuto logico-concettuale che sociale-politico, con la medesima mossa l'ateniese si volge in cittadino identico a se stesso e il barbaro si assume come altro in senso assoluto. L'alterità necessaria. Per organizzare lo spazio in modo da istituire l'affermazione dell'identità, si rende inevitabile metterlo al sicuro da quelle faglie che potrebbero incrinarne la compattezza, espellere dunque tutto ciò che non è.

Aveva cominciato Parmenide; a partire dai suoi *Frammenti*, l'essere è definito perentoriamente nella sua antitesi al non essere, scolpendo a incipit del pensiero un binomio che vincola la propria coerenza alla asimmetria tra i due poli, gonfiando a tal punto il primo da oscurare la presenza del secondo, nascondendolo in una assenza, che tuttavia si rivelerà solo illusoria. L'acutezza della strategia si fissa intorno all'urgenza di catturare la mutevolezza della natura, di stabilizzare il disorientamento che mina ogni certezza: occorre una forza unica che avvii e orienti senza possibilità di dubbi, ma nella necessità di verità i movimenti sparsi, prospettandone il disegno. *L'archè*, causa e significazione del reale; unica direzione di senso, assoluta convergenza dell'ontologico e del logico. La spiegabilità razionale così "comprende" l'essere della natura, ne dispone la sua sensata armonia e ne zittisce le dissonanze.

La forza del senso, però, per essere tale, non deve librarsi soltanto sul piano teoretico, ma atterrare, colonizzando il territorio dell'azione; è proprio ciò che la polis greca riesce a produrre: uno spazio organizzato, stabile, equilibrato, in una parola politico in senso stretto. La strategia concentrica che immobilizza il movimento disordinato e sfuggente della natura è la medesima che fissa il potere della città al centro irradiandone la luce in modo simmetrico ed equidistante da tutti coloro che hanno avuto il lasciarsi a essere cittadini.

Il cittadino della *polis* è l'uomo del *nomos*; «non si è cittadini perché si abita un certo luogo (ché anche i meteci e gli schiavi condividono con i cittadini il luogo di residenza), né perché si abbia accesso

¹ Erodoto, *Le Storie*, I, 57-58. Cfr. B. Giacomini, *Straniero/Ospite*, in *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 49-75, in particolare p. 61.

alle istituzioni giudiziarie, sì da poter comparire in tribunale o da potervi citare qualcun altro [...]. Il miglior criterio per definire il cittadino in assoluto è la partecipazione a tribunali e alle magistrature»²; è intorno a lui, con lui e per lui che si costruisce un sistema politico che diluisce nella *stasis* i pericolosi grumi di dissenso, li occulta sotto il pacificante velo dell'isonomia, cifra di un potere che in tal modo si autoimpone come equo.

Il *kratos*. Le sue sfaccettature semantiche non lambiscono un solo ambito, assumono bensì sembianze diverse e affini: «*kratein* ha come senso fondamentale quello di “essere forte, dominare, prevalere”. [...] Nel vocabolario giuridico significa “essere padrone di, avere diritto su”, ma anche “tenere in mano, trattenerne”, [...] nel vocabolario medico ha spesso, come *epikratein*, il senso di “assimilare, digerire”». È interessante notare come le differenti sfumature scemino in un monocoloro:

«nel vocabolario giuridico *kratein* significa dominare qualcuno o qualcosa, dunque poterne disporre di diritto, o semplicemente esserne padrone di fatto. Nel vocabolario medico, se *kratein* ha il senso di assimilare o digerire, è che le diverse qualità di cui sono composti gli elementi [...] sono concepite come delle *dynameis*, delle potenze più o meno forti. Per assimilarle il corpo deve essere più potente, più forte di queste qualità, cioè dominarle nel senso proprio della parola»³.

La distribuzione “paritaria” del potere pare cozzare violentemente con la sua radice, neanche troppo profonda; “avere diritto su”, “dominare”, “assimilare”, ne significano una forza impossibile da negare, pena il suo intrinseco snaturamento. Si tratta allora di impostare la questione in modo da discernere chi domina chi; chi è il divoratore e chi è il digerito⁴. Come si nutre il potere? Il cittadino ateniese dà corpo a quella strategia unificante tesa a livellare le ondulazioni di dissenso; egli forma sé immobilizzando l'altro, raggiunge la quiete sottraendo il movimento, realizza prassicamente l'incarnazione di quella speculazione filosofica altrimenti troppo sterilmente astratta. Adesso «l'ordine sociale, divenuto umano, si presta a una elaborazione razionale, allo stesso titolo dell'ordine naturale, divenuto *physis*»; il filosofo è così a pieno titolo legittimato a «definire il nuovo equilibrio politico atto a ritrovare la perduta armonia, a ristabilire l'unità e la stabilità sociale attraverso l'“accordo” tra elementi la cui opposizione dilania la città»⁵.

La polis è forte se i suoi confini sono decisamente marcati, se si innalzano alte mura a protezione della sua specifica determinazione. Il cittadino che la qualifica deve dunque formarsi identico a se stesso, per affermare sé dentro uno spazio che deve dominare, ma al contempo deve agire acutamente e capillarmente, tanto da esercitare la propria forza attraverso una rassicurante equanimità. La città si presenta non uniforme, in-determinata, occorre darle forma, la forma della democrazia, e tale forma sembra proprio manifestarsi come la simultanea trascrizione di quell'operazione logocentrica tanto astutamente architettata in sede teoretica. Ecco allora che occorre marcare una distanza, segnare una assiomatica separazione che assesti nel territorio un identico senza impurità, un ordine senza caos, una stabilità senza movimento, un io senza altro.

A quali artifici ricorrere per disinnescare la minaccia, per arrestare il vorticoso incedere del vuoto? Costringere l'altro a essere *non-io*; l'altro *non è* se non è “compreso”.

La costruzione dell'identità dell'individuo che governa la polis deve essere istituita attraverso la riduzione dello scarto tra Io e Altro; appianare il terreno per fare comunità, colonizzare uno spazio politico ben levigato e liscio. Atto di nascita della *politeia*: «la politeia è il regime di comunità fondato sulla sua essenza, quello in cui tutte le manifestazioni del comune derivano dal medesimo principio [...], è la comunità che funziona secondo il regime dell'Identico che esprime in tutte le sue attività e le parti della società il principio e il telos comune»⁶. Lo spazio della polis rappresenta l'istituzione del paradigma dell'Identico, è la giustificazione in atto della violenza sul Differente, la cui negazione teoretica è disposta in quella soppressione del conflitto funzionale alla messa in scena di una città in pace.

² Aristotele, *Politica*, III, 1275 a.

³ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino 1970, pp. 222-223.

⁴ Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

⁵ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, cit., pp. 405 e 404.

⁶ J. Rancière, *il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, pp. 81-82.

La scena della pace è allestita e abbellita assumendo l'isonomia e l'isegoria a principi cardine del vivere "libero" ed "equo", fornendo così ai cittadini ateniesi la potenza di un *kratos* "uguale", di una "autorità politica collettiva"⁷, che li depuri dai disaccordi, accordandoli nell'eguaglianza, inaugurando così una forma politica che «esiste solo nella traduzione dell'uguaglianza di ciascuno con chiunque in libertà vuota di una parte della comunità, che destabilizza ogni resoconto delle parti»⁸.

Il cittadino ateniese è il chiunque, la categoria che inghiotte l'individualità, l'universale che neutralizza il singolare, è il *demos* volto in comunità: «Il cittadino quale noi l'abbiamo definito si trova essenzialmente nella democrazia [...], quello che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie di una città che è l'insieme di cittadini abbastanza numerosi per costituire una comunità indipendente. Si definisce cittadino colui che è nato da genitori entrambi cittadini»⁹. L'uguaglianza «condizione non politica della politica» è qui fondata; la discendenza di un ateniese codifica uno status fino ad allora mai pensato, perché impensabile, capace di includere nella definizione di cittadino la convergenza e simultaneità di uguaglianza e libertà. È la conquista dell'isonomia, l'esordio della democrazia, «è l'apparizione di una parte identica al tutto»¹⁰.

La speculazione filosofica ha così circoscritto uno spazio i cui confini definitivamente fissati dettano la modalità di relazione tra essere io e essere altro; distingue un territorio a partire dal quale si impone la necessità di decidere chi è l'altro, al di là così come al di qua, di tali confini, disponendo procedure operative differenti, accomunate dalla medesima volontà annichilente; fulgido specchio della strategia teoretica.

L'illusione di un *kratos* "democraticamente" distribuito appare reale nella presentazione di una città sicura al suo interno e protetta da qualsivoglia contaminazione esterna; la geografia ateniese si volge in geopolitica nella misura in cui può bastare a se stessa, soltanto così

«non troverà ostacoli alla conquista della virtù. Se infatti dovesse trovarsi sul mare e avere bei porti e non essere fertile, bensì mancare di molti prodotti, avrebbe bisogno di un grande salvatore e di legislatori divini se, con una tale posizione naturale, non volesse assimilare molte costumanze tortuose e squallide. [...] La prossimità di una contrada al mare [...] tale città infida e ostile tanto a se stessa quanto agli altri uomini. [...] La cattiva imitazione dei nemici si ha quando si vive vicini al mare e si è infastiditi dai nemici stessi»¹¹.

Seppellire le radici nel terreno per territorializzare uno spazio pieno a tal punto da inibire ogni possibilità di movimento; ordine immobile, è l'ordine della *politeia* «l'assenza di qualsiasi vuoto, la saturazione dello spazio e del tempo della comunità»¹². Rendere penetrante e diffuso un dispositivo di sicurezza che "riempia di virtù" la città necessita di una netta demarcazione del confine territoriale, e nello stesso istante plasma in modo definitorio la forma dell'io e la forma dell'altro; estreme e omologhe, esse si respingono nella loro complementarità.

La partita è giocata su un doppio fronte, a sostanziare i due poli convergono la *praxis* e la *noesis*, il territorio e il logos, il dentro e il fuori, l'espressione semantica e il suono balzubiente. «La città appartiene ai prodotti naturali, l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo; è il caso di chi Omero chiama con scherno "senza parenti, senza leggi, senza focolare". E chi è tale per natura è anche desideroso di guerra»¹³. La città, recintando l'uomo al suo interno, ne realizza la natura e lo preserva nella pace, al contempo gli pone contro un non-uomo in-qualificabile se non come inferiore: il confine è segnato.

⁷ Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Einaudi, Torino 1976, II, p. 344.

⁸ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit. p. 78.

⁹ Aristotele, *Politica*, III, 1275 b.

¹⁰ J. Rancière, cit. p. 78.

¹¹ Platone, *Leggi*, IV, 704 d-706 a. Cfr. H. Joly, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, et al., Milano 2010.

¹² J. Rancière, *Il disaccordo*, cit. p. 85. Cfr. L. Bazzicalupo, *Politica*, Carocci, Roma 2013, pp. 23-26.

¹³ Aristotele, *Politica*, 1253 a.

Al di qua di tale confine si dispiega lo spazio pubblico che il cittadino ateniese possiede e amministra, egli, autoctono nel senso più stringente del termine, rimane immobile a fissare il proprio potere; dal centro dell'agorà decide e connota uno spazio, pubblico perché destinato soltanto a se stesso, enucleandone di contro uno privato in cui relegare l'altro. Io e altro: la stasi dentro le mura.

Disporre una duplice modalità di articolazione dello spazio, non salva infatti la polis dal conflitto intestino, ne avvalorava invece l'illusione; l'antitetività di pubblico e privato sostiene e sostanzia due forme di potere; l'uomo greco non può, di certo, sopprimere la propria forza suprema, essa viene pertanto dislocata in quello spazio in cui egli non è più il cittadino, ma di cui è il padrone, là dove la reciprocità e simmetria dei rapporti di potere sono annullate; un abisso logico-concettuale lo separa dagli schiavi, dalle donne, da tutti coloro che non hanno diritto di accesso alla Koinè, il *kratos* è suo, finalmente l'equilibrio è spezzato, serrate le porte di casa si trova tra impari, è il sovrano.

La città così è formalmente anestetizzata nella pace, pubblicamente garantita, in quanto «deporre il poter al centro significa strappare il privilegio della supremazia a ogni individuo singolo, affinché nessuno domini più nessuno»¹⁴, privatamente imposta come legittima manifestazione di superiorità.

Rassicurata della sua forza interna, essa deve ostentarne gli effetti all'esterno, altrimenti rischierebbe di scalfirne la graniticità; urge inventare il nemico. Chi se non l'assolutamente altro. Le pieghe del dispositivo logico devono allora assumere una forma in cui l'altro abbia coerenza. Come procedere? Codificando appunto la figura del nemico.

La partita va condotta rigorosamente, incrociando magistralmente il piano teorico e quello operativo; nulla deve essere lasciato al caso, il caso è disordine, e il controllo necessità di ordine; si potrebbe, rielaborandone (speculativamente) i termini, ricorrere all'ambito mitico-religioso, riproducendo l'azione della divinità acquietatrice di conflitti, dal momento che «perfino dopo la fine della serie di generazioni e di lotte divine che avranno come risultato l'istituzione dell'ordine, Chaos non cesserà di rappresentare una minaccia nascosta, che rischierebbe di sommergere tutto ciò che il cosmo comporta di stabile e organizzato, se il regno di Zeus, per virtù di un *kratos* superiore, non avesse definitivamente fissato per ciascuna potenza il suo posto, i suoi privilegi e i suoi poteri»¹⁵.

Il retaggio dell'eredità storico-culturale specificamente mitologico va dunque assorbito nella sua traduzione sul piano razionale specificamente umano. La consapevolezza del potere che una rigorosa elaborazione speculativa può garantire fornisce un'arma a tal punto tagliente da definire la netta scissione tra chi è dotato di pensiero e che ne è sprovvisto; la strategia rivela tutta la sua astuzia nel momento in cui, racchiudendo nel logos tale consapevolezza, la stringe perentoriamente alla sua espressione verbale: può dirsi uomo solo l'"animale dotato di parola". Il discrimine è tracciato. Esso non segna però meramente la cesura tra uomo e animale, bensì quella ben più "utile e dannosa" tra cittadino e barbaro, colui che parla e colui che balbetta, il padrone e lo schiavo.

La resa operativa della strategia logocentrica, dunque, non soltanto è visibile nella distribuzione del *kratos* nella politeia, deve essere altrettanto visibile nella sostanziale cesura tra voce e parola. La necessità di qualificare la *phonè* come *semantikè* depotenzia il primo termine a mero suono qualora non accompagnato dal secondo, che lopregna di significato; il *semanein* determina così la superiorità del cittadino rispetto all'altro, il cui linguaggio è marcato come suono inarticolato e insignificante: l'altro non è comprensibile, dunque non comprende e colui che non comprende non può che essere schiavo.

Il significare innerva la politeia nella triplice esplicitazione del termine logos; realizzando pienamente il senso di quest'ultimo come essere-pensiero-linguaggio, con un unico movimento, vincola lo spazio pubblico all'espressione del pensiero dell'essere. Non è la parola, di per sé vuota, a realizzare lo *zoon politikon*, è il concetto di cui essa è messaggera che sostiene il diritto di questi a parlare,

«la natura [infatti] non fa nulla invano e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce è il segno del piacere e del dolore e perciò ce l'hanno anche gli altri animali [...] invece la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio

¹⁴ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, cit. p. 219. Cfr. C. Castoriadis, *La cité et les lois*, Seuil, Paris, 2008.

¹⁵ *Ivi*, p. 225.

dell'uomo rispetto agli altri animali: essere l'unico ad avere la nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto»¹⁶.

A parlare non è l'individuo ma il detto, proprio «il logos che interviene a confermare la sostanza comunitaria dell'animale politico subordina l'esercizio del dire all'ordine del detto. Gli uomini non sono politici perché parlano l'un l'altro, ma perché parlano di cose politiche»¹⁷.

La speculazione filosofica rende afono il discorso politico, se ne serve per marcare i tratti di un identico inclusivo ed escludente, che deve di necessità reprimere modalità altre di espressività, se pure interne alla comunità; è la sorte toccata ai sofisti, “animucce” che spacciano il verosimile per vero, “maghi prestigiatori” che “imitano le cose che sono”¹⁸.

L'uomo politico invece è iscritto ed ha impresso il paradigma dell'identico, che ne culla il suo sogno di superiorità, trasmutandone il fantasma in realtà; la città che egli anima è scandita dai principi di tale paradigma, ebbra dell'uguaglianza democratica, che finalmente la libera della tirannide, ora si ingiusta. Deposto l'uomo solo al potere deve e può perciò definire e legittimare il proprio, e per perseguire tale fine ha necessità di discriminare la sostanziale distanza con il potere altro, il non proprio.

L'origine politica della barbarie si palesa nella consequenzialità logica e fattuale che lega re, tiranno e barbaro: «il re è barbaro, il tiranno è re, quindi il tiranno è barbaro o dalla parte del Barbaro», «il Greco è “politico” cioè libero, il barbaro “suddito di un re”, cioè sottomesso a un padrone»¹⁹; dunque la polis si mantiene stabile e quieta fino a quando i barbari ne sono tenuti fuori, enucleando così nella esternalizzazione del nemico uno dei principi più saldi della sicurezza interna.

La simmetria politico-teorica della strategia dell'identico è astutamente riprodotta anche nell'“anti-cittadino”, l'individuo *fuori* dalla polis; la distanza che rende tale il *barbaros* non è misurabile solo spazialmente: il barbaro, estraneo al territorio greco, è strutturalmente fuori dal concetto, ne è rivelazione il linguaggio con cui articola suoni; la sua balbuzie, dichiarandone l'illogicità, lo posiziona fuori dal senso, il *vero* senso che il pensiero razionale ha codificato e che la legge della polis ha legittimato.

Il nemico perfetto e, per definizione, assolutamente vero. I confini sono sbarrati, vietato infrangere la barriera, l'attimo in cui l'accesso è permesso è lo stesso in cui lo straniero, estraneo, è schiavo. Lo schiavo, il barbaro dentro la polis, è recluso in uno spazio separato, il suo essere incomprensibile lo sottomette alla legge della città, posizionandone il corpo fuori dallo spazio della medesima; egli è soltanto materia, non proprio simile a un oggetto, ma significativamente affine a un animale, la vocalità che lo accomuna a quest'ultimo ne definisce la sostanza.

L'equivalenza è a tal punto perfetta che la sua crudele efficacia sarà sistematicamente operativa nel corso dei secoli, «l'antichità [infatti] confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*; la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine *selvaggio* nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine “barbaro” si riferisca etimologicamente alla confusione e alla inarticolazione del canto degli uccelli contrapposte al valore significante del linguaggio umano; e “selvaggio” che vuol dire “della selva”, evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità, si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive»²⁰.

Il diverso, dunque, una bestia conturbante, quanto vorace, quanto pericolosa?

«L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del linguaggio, a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si auto designano con un nome che significa “uomini” (o talvolta – con maggiore discrezione – diremmo i “buoni”, gli “eccellenti”, i “completi”), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle

¹⁶ Aristotele, *Politica*, 1253 a.

¹⁷ A. Cavarero, *A più voci*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 205.

¹⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, e Id., *Sofista*, 235 a.

¹⁹ F. Hartog, *Memoria di Ulisse*, Einaudi, Torino 2002, p. 114 e p. 113; cfr. U. Curi, *Filosofia dello straniero*, in *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, cit., pp. 11-48, in particolare pp. 22-23.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 105.

virtù o magari della natura umana, ma siano tutt'al più composti di “cattivi”, di “malvagi”, di “scimmie terrestri” o di “pidocchi”»²¹.

Tuttavia, si sa, purtroppo il diverso è necessario. Il sapere quindi deve inghiottire tale necessità assumendo il diverso alle proprie condizioni, pensa così di neutralizzarne la potenza cancellandone le tracce; ben presto però è costretto ad ammettere a se stesso e con se stesso la strutturale radicalità dell'estraneità che *inspiegabilmente* gli si presenta dinanzi, occorre spiegarla perentoriamente: il senza senso si volge in fuori senso e all'occorrenza deve entrare e adattarsi, sottomettendovisi, al senso.

Il linguaggio del senso, quello stesso che identifica il *vero* ateniese identico a sé è puro? «Potrebbero, i primi nomi, essere resi dalla stessa antichità loro introvabili: perché, essendo stati rivoltati in ogni senso, non ci sarebbe niente di strano se la voce antica, rispetto alla presente, non differisse affatto da una voce forestiera»²², se è impossibile recuperare l'origine del nome vorrà dire che essa non è propriamente autoctona, è lecito dunque collocarla in un territorio lontano. Fin qui potrebbe bastare la distanza a preservare l'autenticità del senso, ma Platone si spinge oltre, autorizzando lo straniero a essere perfino il legislatore del nome:

«se ogni legislatore non adoperi le medesime sillabe di un altro, non bisogna rimanere perplessi, perché neppure ogni fabbro adopera lo stesso ferro, pur facendo lo stesso strumento e per lo stesso scopo; e comunque purché dia a codesto strumento la forma ideale che gli spetta, o lo faccia in altro ferro, o lo faccia qui in Grecia o tra genti straniere sarà pur sempre codesto lo strumento che va bene. [...] Così dovrai giudicare anche del legislatore, o greco o straniero che sia, il quale, purché renda l'idea del nome che conviene a ciascuna cosa, quali siano le sillabe che adopera, non è affatto peggiore legislatore se di Grecia o di altro luogo qualunque»²³.

Il sapere, assicurando l'elemento di diversità tra le sue maglie, rappresentandolo proprio all'interno del concetto/linguaggio, prima, immediata giustificazione dell'estraneità dello straniero, si acquieta. Il dado è tratto. La partita è vinta? È ancora in corso; individuare modalità e spazi di resistenza, darvi corpo, costituisce una sfida tanto secolare quanto incessante, strutturalmente impossibile da uccidere.

Bibliografia

²¹ Ivi, pp. 105-106.

²² Platone, *Cratilo*, 421 d. Per un'analisi su un altro topos platonico, cfr. M. Farnesi Cammellone, *La xenia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone*, in *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, cit., pp. 315-330.

²³ Ivi, 389 d-e; 390 a.

- Aristotele, *Politica*.
Erodoto, *Le Storie*.
Platone, *Cratilo*.
Platone, *Leggi*.
Platone, *Repubblica*.
Platone, *Sofista*.
L. Bazzicalupo, *Politica*, Carocci, Roma, 2013
E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976
C. Castoriadis, *La cité et les lois*, Seuil, Paris, 2008
A. Cavarero, *A più voci*, Feltrinelli, Milano, 2003
U. Curi e B. Giacomini (a cura di), *Xenos. Filosofia dello straniero*, Il Poligrafo, Padova, 2002
J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2006
F. Hartog, *Memoria di Ulisse*, Einaudi, Torino, 2002
H. Joly, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, et al., Milano, 2010
C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967
J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma, 2007
J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino, 1970